

デュルケムの〈分析—構築〉における道徳教育論

Durkheim's *L'Éducation Morale* in his theoretical Practice of “Analysis-Construction”

加 藤 隆 雄

Takao KATO

要 旨

黙殺されるか、あるいは教育社会学的に扱われるかのどちらかだったデュルケム教育学は、デュルケム社会学と〈分析—構築〉というべき関係を有していることをまず論じた。この〈分析—構築〉が現代の社会学に重要な示唆を与える可能性を考察したうえで、〈構築〉の最たる著作である『道徳教育論』のテキスト構造を検討した。まず、〈分析—構築〉が『モンテスキューとルソー』に原型をもち、〈分析〉の部分が「モンテスキュー論」と密接な関係をもつことをふまえたうえで、「ルソー論」と『道徳教育論』との関係を精査していくと、ルソーが実践の理論として、モンテスキューが分析の理論において得ていた位置とは異なる扱いを受けていたことがわかった。デュルケムは、ルソーに由来する部分（「社会集団への愛着」）以外に、非ルソー的な「規律への精神」を新たに設け、道徳教育を論じていた。規律への精神が子どもの内部に確立されることは、フーコーのいう生権力の一つである「規律型権力」が行使されることとして考えられ、生政治の介入を見て取ることができた。このような介入ゆえに、デュルケムの〈分析—構築〉を、現代のグローバル社会におけるグローバルシティズンシップ教育へ写像する可能性に対しては、より広汎で深い考量が必要であることが示唆された。

はじめに

最初に断らなければならないのは、本稿は、エミール・デュルケムの『道徳教育論』のもつ普遍的意義を再評価しようとしたりするものではないということだ。そのようなことは、デュルケムが教育について述べた次のような主張に矛盾しかねないからである。¹⁾

教育は時代に応じ、また国に応じて無限に変化した。(Durkheim 1922: 訳書 49)

もしも人が時間と場所との全条件を度外視した理想的教育がいかにあるべきかということを問うことから始めるならば、それはある教育体系がそれ自体ではなんら真のものではないということ

を暗黙裡に認めているからである。すなわち人はある教育体系を時の流れに応じて徐々に組織され、他のすべての社会制度と相関的で、かつそれを表明し、したがって社会構造そのものよりも一層随意に変更を許さぬ慣行、制度の一つの総体であると見ていないのである。(同上 50)

その社会学研究の影響力の大きさに比べ、デュルケム教育学は軽視されてきた。しかし、デュルケム教育学は、その社会学と相互補完的といっているような緊密な関係をもっている。それは、デュルケム社会学が分析の学であるのに対し、デュルケム教育学は実践の学、「実践と関連した観念の体系であり、理論である」(Durkheim 1925: 訳書 45)ということにとどまらない。社会学が、近代市民社会を分析の対象にするものである以上、デュルケムが社会学研究を始めた第三共和政の混乱期にあってはまだ十分な姿で存在していなかった近代市民社会が実現されなくてはならない。したがって、市民を形成するための実践の理論、すなわちデュルケム教育学が社会学と表裏一体の関係になることは必然的だったのである。デュルケムは近代市民社会に対して、分析の方法を整え実際に分析を行うというスタンスと、近代市民社会を実現させるための実践にかかわる理論を構築するという二重の作業を行っていた。本稿ではこの作業を〈分析—構築〉と呼ぶことにしたい。

しかしこれまで、この双焦点的作業は、デュルケム教育学をデュルケム社会学の中に位置づけるというかたちで単焦点化されてきた。たとえば、先の引用においては、教育が社会の所産であり、そのようなかたちで社会学の対象であることが述べられている。あるいは、社会が子どもに対して「方法的社会化 (socialisation méthodique)」を施すことによって、自らの価値規範体系を維持する、という議論がそうである。

各社会は一般に、一種の不可抗力によって個人に強制する一種の教育体系を有している。[中略] 社会にはわれわれが適合せしめられる慣習が存在する。もしわれわれがそれにはなはだしく抵触するならば、それはわれわれの子どもに報復する。すなわち、子どもが成人した暁に子どもは同世代人との調和を欠き、同世代人の環境内で生活できなくなる。(同上 51)

子どもが属している社会的範疇とは無関係に、教育がすべての子どもに対して教え込むべき一定数の観念、感情、慣行を自己のうちに保有していない民族は存在しない。(同上 56)

このように、デュルケム教育学をデュルケム社会学に組み込んでしまうと、これらの引用元である『教育と社会学』の中の一編を序論としていた一連の講義²⁾、すなわち『道德教育論』の本体が、まったく余分なものになってしまう。そして後述するように、実際、その学問上の評価と扱われかたは余分なものに対するものだった。

『道德教育論』は、実践の理論としてはデュルケムの著作中³⁾で唯一まとまったものであり、初期デュルケムにおける分析と実践との関係を考察するという観点からは非常に重要なものである。そして、これまでの扱われかたは、確かにそれに見合うものではなかった。にもかかわらず、冒頭に述べたように、本稿はこの『道德教育論』におけるデュルケムの主張を肯定的に再評価しようとするものではないのはもちろん、現代の道德教育をめぐる状況の中での一つの手引きとみなそうとする⁴⁾ものでもない。第1節で述べるように、近代市民社会教育論としてみなし、現代のグローバル社会におけるグローバルシティズンシップ教育へ写像する可能性を探るという観点では、デュルケムの〈分析—構築〉は検討に値するものだといえる。しかしその場合でも、『道德教育論』が、

実践の理論として成功した著作とはいいいがたい部分をもっていることが十分考量されなくてはならない。

この著作が入り込んだ迷路のようなものを明らかにすること、これが本稿の目的である。そのために、〈分析—構築〉の作業の原型を見出すことが必要であるが、それは、『道德教育論』と同様に注目を浴びることのない最初期の著作『モンテスキューとルソー』⁵⁾に見ることができる。この中の、とくに、ルソーにかかわる部分を検討することで（第2節）、『道德教育論』のとった径路、曲折して入り込んだ道が明らかになるだろう（第3節）。それによって、そのような進路をとるように働いた力について考察することができるだろう（第4節）。

1. 『道德教育論』と〈分析—構築〉

柳田國男の構想した「一国民俗学」に倣って言うならば（柳田 1934）、デュルケムが構想したのは「一国社会学」であった。第三共和政のフランスにあって、デュルケムが対象とする一方で、その実現を望んだものは近代社会として統一された姿をもったフランス社会であった。社会学は、自らの学問対象として一国家における一社会を研究対象に据えたのであり、それによって、歴史学やマルクス主義から自らを差異化することができた。20世紀の社会学は、およそこの前提に立つことによって維持されてきた。アメリカ社会学は、アメリカ社会を扱うものだったし、研究者が日本人であれフランス人であれフランス社会学はフランス社会を扱うものであった。社会学が制度化するときに、デュルケムのいくつかの著作が中心に置かれて、社会学が対象とする社会もまた制度化された。周辺に追いやられたのは、社会をどう構成すべきか社会をどう概念化すべきかという様々な可能性だったということになる。社会学は自らの学問規範（discipline）を制度化する中で、一国社会学主義を浸透させ、いわば社会学国家の独立性を保持してきたといえるかもしれない。

ところが、20世紀後半になると、このような一国主義はもはや立ち行かないものになってしまった。社会学の中心部から出てきたわけではないような研究枠組、すなわち世界システム論（たとえば、Wallerstein 1983）やグローバリゼーション論（たとえば、Robertson 1992; Sassen 1996）が社会学の足元を浸蝕していく。20世後半の移民や外国人労働者とそれにとまなう文化統合の問題は、一国社会学に対する外部からの挑戦であったし、たとえばアメリカ文化が他国の文化へと浸透して自国文化とアメリカ文化との区別がつかないまでに融合するようなことも生じた（Tomlinson 1991）。一国社会学はアイデンティティクライシスに見舞われることになった。21世紀になると社会学は、制度化するときに捨ててきた様々な可能性について、過去の資料をひっくり返すようになっている。マルクスやフロイトのような社会学にはおなじみの近親者だけではなく、マキャベリやホップズやスミスやルソーやトクヴィルやベルクソンやブルードンのような人々が再検討リストに続いているのである。一国社会学はすでに虚構になってしまい、20世紀末からは様々な方向性が示されるようになっているのである（たとえば、Melluci 1986; Urry 2000; Hardt and Negri 2004）。

一国社会学は、そもそもデュルケムにおいて客観的事実だったのだろうか、それとも理想だったのだろうか。このように問うことによって、デュルケムにおける社会学と教育学との関係が明らかになるものと思われる。客観的事実＝モノとして法則探求の対象である社会的現象は、他方において国民統合の途上にあるフランスにおいて達成されるべき目標であり、そのための有効な手段こそ学校教育であった。デュルケム教育学は、社会学の対象を作り出すための実践の理論、国家統合を

目標として掲げた構想の学問であり、実現するよう仕向けながらそのあるべき特質を探るという二重の作業、〈分析—構築〉が、デュルケムにおける教育学と社会学の関係だったと考えられる。

デュルケムの大学での研究キャリアが教育学から始まったことも、そして初任校であるボルドー大学や続いて就任したパリ大学ソルボンヌ校での教育学の講義録⁶⁾も、社会学者からはほぼ黙殺されてきた。たとえば、デュルケム「社会学」を最も発展させた人物の一人、タルコット・パーソンズは、デュルケムの議論を詳細に検討した『社会的行為の構造』(Parsons 1937)においてこれらに触れていない。これはもちろん、デュルケム教育学のテキストが、講義録であり、デュルケムの死後にポール・フォコンネーらによって編集されたものであったために、第一級のものとみなされなかった可能性はある。⁷⁾しかし、宮島(1978b)が紹介しているように、アメリカの社会学者ルイス・コーザーは『道德教育論』(Durkheim 1925)を権威主義的だと批判している。この著書でデュルケムは、中世の宗教的な道德観を、近代社会における道德のあり方へと変換しようとしているのだが、コーザーは、神の啓示を伝える僧侶が社会の啓示を伝える教師に置き換わっただけである、と見るのである。このような評価は、多くの社会学者が共有しているものと思われる。

そのことを間接的に証拠立てるように、社会学史家もデュルケム研究者も、デュルケムの教育学的研究(『道德教育論』はもちろんその他の「社会学的」教育学についても)を重要視することはほとんどない。ただし、社会学者の中でも教育社会学者だけは例外であり事情はまったく逆である。社会学者一般とは対照的に、教育社会学者は、自らの学問的歴史の始まりとしてデュルケムの教育に関する著作を賞揚するのが通例である。とくに「方法的社会化」を、教育社会学の方法論的・学説史的起源の一つとみなし、その社会学的視点の重要性を強調する。しかし、その議論の本体である『道德教育論』については踏み込むことがない。あたかも、方法的社会化の概念は重要だが、その具体的な方法についてはあまり詳しく追究するべきではない、とでもいうが如く。カラベルとハルゼーは、デュルケムの「再評価」を行い、教育社会学の未来さえ託していたのだが、彼らにしてみても取り上げたのは『フランス教育思想史』(Durkheim 1938)のみであり、『道德教育論』については言及を行わなかった(Karabel & Halsey 1977)。

学校の道德教育において規律の精神の教え込みをすべきであるという『道德教育論』の主張は、古めかしく愛国主義的・権威主義的で、保守的なばかりか反動的でさえあるように見える。社会学者たちが、コーザーのような批判を敢えてするまでもないと考え、見て見ぬふりを決め込むのも仕方ないところだろう。それは、社会学の創始者の語った言葉としては、忌まわしく忘れ去りたいものであるといえるかもしれない。他方、教育社会学者を除く教育学者にとっては、『道德教育論』における道德論は、哲学的にはカントの亜流であり、ヘルバルトほど徹底したものではないものとされ、結果として、たとえば日本では教育社会学者だけが、教職課程の「道德教育の研究」のような授業で取り上げるだけ、というようなことが続いてきたのである。⁸⁾

ところが、先に述べたように、まさにこの著作こそが、社会学の対象たる国民社会の構成的部門を担当するものなのである。『教育と社会学』で述べられる人間の二面性のうち、社会的存在としての側面を形成するものが学校教育であり、そこにおける道德教育だからである。

しかしともあれ、デュルケム道德教育論を、市民社会を担うべき市民の教育として評価するべきではないのだろうか。そのような期待は、一国社会学を虚構へと化してしまったグローバリゼーションのもとで、デュルケムが行った〈分析—構築〉が必要とされている、という認識に発する(たとえば、ウォルフォードとピカリングが編纂した研究集(Walford and Pickering 2003))。デュルケムが構想したのは19世紀のフランス社会における市民の形成についてであったが、それはグローバ

リゼーションのもとにある現代世界の市民教育論のモデルへと写像できるのではないか。社会が一国社会ではなくグローバル社会というものになったとしたら、デュルケムのもともとの問題構制からすれば、形成されるべきはグローバルシティズンシップだということになる。デュルケムの市民教育の実践にかかわる理論がそれに応用でき、他方、社会学の方もグローバル社会学とでもいうものへと進化できるのではないだろうか、という期待がもたれることになるのである。

ただ、『道德教育論』を現代の世界情勢に照らしてみても、そのような理論的写像が可能であるとはとても考えられないことも確かなのだ。道德の要素の一つである「集団への愛着」は、デュルケム自身も検討しているように、人類という集団全体へと拡張可能かもしれない。けれども、グローバル化論なども明らかにしたように、現在起きているのはグローバル市民社会の成立の可能性をむしろ突き崩すような事態である。宗教的対立とナショナリズム、過去の帝国主義の残滓と現代の帝国主義、国境を越えるような過激な資本の運動と破綻する国家・国家連合といった現象は、グローバル市民社会を成立させるべきグローバル市民道德の規律の形成が、アジェンダのずっと末尾の方だということを示している。したがって、デュルケム教育学に過度に未来を託すことも見込みのある方向性だとは考えられないのである。

このように、デュルケム教育学、とくにその中心にある『道德教育論』は、希望と失望との両方をもたらす。〈分析—構築〉が、現代のグローバル社会の市民教育として有効なものになるためには、障害となるものを発見し、本体の意義を消滅させないように切り離す必要がある。無傷で切り離すためには、それが由来するところを見極めなくてはならない。デュルケム教育学が、その社会学と表裏一体であるということを、社会学者の見て見ぬふり・教育社会学者の党派的関心・教育学者の黙殺などから救い出すことがその第一歩であり、〈分析—構築〉の意義を認めることが必要であることはここまで述べてきたとおりである。次節では、初期の論文集である『モンテスキューとルソー』における二つの論文によって、〈分析—構築〉の出発点を確認することにしたい。

2. モンテスキュー論とルソー論

アルマン・キュヴィリエ (Armand Cuvillier) によって『モンテスキューとルソー』(Durkheim 1953) としてまとめられた論文集⁹⁾ には、デュルケムの博士学位副論文でありラテン語で執筆された「モンテスキューの社会科学成立に対する貢献」(以下「モンテスキュー論」と表記)と「ルソーの『社会契約論』」(以下「ルソー論」)が含まれ、これらには「モンテスキューとルソー—社会学の先駆者たち」という、論文集全体と同じタイトルを与えられ、全体の第一部とされている。

「モンテスキュー論」は、1892年に学位論文『社会分業論』の副論文として提出された。「ルソー論」は、デュルケム没後の1918年に発表されたが、デュルケムのボルドー大学時代にすでに準備されていたものである(Durkheim 1953: 訳書iii)。デュルケムがボルドー大学で教育学と社会学を講じていたのが1896~1902年のことであるから、「モンテスキュー論」と「ルソー論」は、最大で10年の開きがある可能性があるものの、おおよそ同時期の著作であると考えられる。

『モンテスキューとルソー』自体、『道德教育論』と同様に、言及されることが少ない著作であるが、それがマイナーなテキストにとどまってきたがゆえに、デュルケム教育学と社会学の関係が意識されてこなかったのではないかと思われる。社会科学の先駆者として、モンテスキューとルソーとを挙げることで、デュルケムは、自らの社会学と教育学の関係を明らかにしていると考えられる

のである。

デュルケムが何よりも、モンテスキューを検討の対象とし、社会学の祖型としているのは、モンテスキューこそある社会の—それは近代市民社会ではなかったが—客観的な法則を捉えることに成功したからである。デュルケムのモンテスキュー評価の観点は主として四つである。第一に、社会科学に固有な対象、すなわち社会的事象の発見と画定。第二に、社会を類型化し分類したこと。第三に、社会的事象に一定の法則性があると考え、それを探求したこと。第四に、社会的事象を扱う方法としての比較法を確立したこと。このようなモンテスキュー的な方法は、『社会分業論』(Durkheim 1893)でもすでに取り入れられているが、『社会学的方法の規準』(Durkheim 1895)において洗練を加えられ、『自殺論』(Durkheim 1897)において縦横無尽に駆使されたことがはっきりと見て取れる。デュルケムにとって、客観的方法論としての社会学は、コントよりも前のモンテスキューに由来するものであり、モンテスキューは社会の法則科学のモデルなのだった(Durkheim 1953)。

これに対して、「ルソー論」が目指すものは、デュルケム社会学にとっては曖昧であるように感じられる。これが生前には発表されず、同様にルソーの「『エミール』論」も未完のままだった(小関 1975: 298-99)ことから、デュルケムはルソーをモンテスキューほどが自らに取り込むことはできなかったといえるかもしれない。ルソーの著作においてもデュルケムは、自らの社会学の基本的な視座を見出すことになるが、それはモンテスキューに見出したような客観的方法論ではなくて、社会と個人のあり方についての思想である。また、ルソーを受け入れない箇所も存在している。デュルケムの教育論が、『エミール』の子ども中心のあり方とはまったく異なったものになったのは、一方でデュルケムは教育論の必要性を感じていたことを意味すると同時に、他方でルソーとは異なった方法と観点—ただし、それは方法を受け入れた後世の社会学者が受け入れられるものではなかった—により教育を考えていた、ということの意味する。デュルケムはボルドー大学で、のちにパリ大学ソルボンヌ校で教育学と社会学を講じるが、それらは偶然でも一人二役でもなく、有機的に関連するものだった。「モンテスキュー論」では社会分析の学が、「ルソー論」では不十分な私たちではあるが社会構築の学が見出されたことに対応している。

「ルソー論」は結果として、デュルケムの思想においておさまりの悪いものになっているのだが、デュルケムのルソー『社会契約論』に向けられる関心の中心は、社会の起源という問題である。『人間不平等起源論』『言語起源論』をも参照しながら、社会以前の人間が結合していくプロセスをたどっていく。この点に関してのルソー評価は次のようなものになる。

彼 [=ルソー] は個人から出発するが、個人には少しの社会的傾向をも認めず、また葛藤や悪を生み出してそれらによって少なくとも社会を必然たらしめるような性質の相反する諸性向をも認めない。しかも彼は、共同生活に関するあらゆることに全く無関心な存在がどのようにして社会を形成するようになったかを説明しようと企てる。[中略] 問題は明白に解決不能である。したがって、ルソーによって示された解答が矛盾にみちていることは、あらかじめ確かなのである。(Durkheim 1953: 訳書 93)

しかしもちろん、これによってデュルケムはルソーを葬り去るわけではない。デュルケムは、人間が「完成能力」をもつとルソーが考えている点に注目する。人々が社会に無関心であろうが、自然の均衡は自然に破れ、混乱と過剰が生じる。人間は自らの完成能力をもってこれに対応しようと

する。「こうして人々は互いに他を一層必要とするようになり、ますます相互依存の状態におちこむ。こうして、人々は自然に自然状態から脱却するのである。」(同上 94)

結合によって、自然状態が社会状態に移行すると、個々人の意志が全体の意志に吸収される状態が生じる。ルソーはこれを「一般意志」と表現した。

〔各成員が自分自身および権利のすべてを共同体に譲渡する〕この契約の結果、すべての個人の意志は社会の基盤である共同の意志、一般意志の中に消失する。こうして、各人の力のいずれよりもはるかに優越している一つの力が形成される。そして、この力は内的な統一性を持つ。なぜなら、この力を成立させる諸要素は、その力に参加することにより、いわばそれらの個性、それらの固有の運動を喪失してしまったからである。〔中略〕このようにして、私的な意志をもつことにより、各個人に先天的な反社会的傾向は消滅する。(同上 113)

「ルソー論」を読めば、「有機的結合」の概念や『社会学講義』の主要テーマである「契約」の問題、個人の意思を超越した社会の概念(「それは自然の力のもつ非人格的な性格をそなえている。」(同上 114))といったデュルケムの基本的視座がいかにルソーに依拠したものが明瞭になる。そして何よりも、ルソーにおける一般意志こそがデュルケムにおいて社会の道德として位置づけられるものだという点が重要であると思われる。『道德教育論』の枠組は、ルソーの議論を発展させたものとして捉えることができるように思われるのである。

ところが、次節に見る『道德教育論』での道德の諸要素として挙げられるもののうち、「社会集団への愛着」が先に示したようなかたちで、ルソーから発展するものであるにもかかわらず、もう一方の「規律の精神」は「ルソー論」には現れてこない。実際、ルソー自身が一般意志への規律的な関係の仕方は論じていないし、『社会契約論』と同年に発表された『エミール』でも同様である。

ルソーが重視した「自然」は、「自然からの自然な脱却」として社会へと変換され、社会はその成り立ち上、成員の意志の集合体としての一般意志を有するのであるが、ルソーにとっては、一般意志は自然性を有しているのだからそれへの強制的服従や理性的遵守は求める必要はない。しかし、デュルケムにとって最終的には、この点がルソーにとっての最大の難点だった。

ルソーは、あるところで、立法者の権威に対する尊敬があるためには、すでに一定の社会的精神を前提すると論じる。しかし、社会の成立は、それ以上にこの社会的精神を前提とする。けれども、社会が原子状態にある孤立した諸個人から成り立っているとすれば、どこからこの社会的精神が生じるのか、理解できないのである。(同上 151)

デュルケムがルソーに欠けていると考えたものこそが、権威への規律であった。ルソーにおける「矛盾」を解決する方法が、果たして「権威への規律の精神」であったか、あるいはそれのみであったかは、本稿が検討しうるところではない。ともあれ、後の社会学者の不興を買ったといってもいいような「規律への精神」は、こうして『道德教育論』で中心的テーマの一つに据えられる。「モンテスキュー論」がデュルケム社会学の方法論を予告していたのに対して、「ルソー論」は社会の生成とそれに対する個々人の関係の仕方を検討するものであった。『エミール』論の検討をまたなくてはならないが、デュルケムにとってルソーが、個々人がいかに社会にかかわりながらそれを構築するものであるかを解明する枠組を提供したものであると推定できる。しかし、教育方法につ

いては、ルソーへの依拠は、モンテスキューへの依拠と比べても、はるかに不完全なものになっていたといえる。「規律への精神」が主要モチーフになったことは、そのことを象徴している。

3. 道德の諸要素

『道德教育論』は、フェルディナン・ビュイッソン (Ferdinand Buisson) の後任としてソルボンヌで教育科学講座を担当していたときの講義録 (講義の草稿) である。編者のポール・フォコンネーによれば、1902～1903 年の講義であるが、講義案はボルドー大学時代から準備されており、その後何度にもわたって手を加えることなく講義された (Fauconnet 1925: 訳書 9)。

デュルケムの教育学へのかかわりは、決して副業的なものでもなく、また義理によるものでもなかった。フランス革命時におけるコンドルセ案 (1792) 以降、フランスにおける公教育制度の完成は一世にわたって一進一退を繰り返していたが、第三共和政下で、文部大臣と首相を交互に務めたジュール・フェリー (Jules Ferry) が、初等学校の授業料廃止を定めた 1881 年教育法と、6～13 歳義務化、公立学校の世俗化を定めた 1882 年教育法 (世俗主義と義務教育に関する法律) を制定させることによって、やっと実現に近づいた。フェリーはデュルケムの同郷の先輩であり、前任者ビュイッソンもまたフェリーの協力者であった。フェリーは、1886 年の初等教育組織法において、初等学校に母親学校・小学校・高等小学校他 (男女別学・師弟同性を原則) を設け、公立学校の設置・維持と教員資格・教員の任免は公教育県評議会に権限に与えることによって、公教育制度はほぼ完成した。残されたのは、学校教育を教会などの宗教勢力の手から国家のもとに置くことであり (1904 年に修道院の教育事業の廃止が定められ、翌年に政教分離法が制定される)、デュルケムの道德教育論もそうした背景をもっていた (宮島 1978a)。道德とは、この時代何よりも宗教道德なのであり、これに対してデュルケムは世俗道德のあり方、しかも個人の良心に帰されるのではない道德を論じることになったのである。

一連の講義の冒頭部分 (開講講演) は、『道德教育論』の公刊に先立って、フォコンネーによって『教育と社会学』の中の一編「教育学と社会学」として公刊された (邦訳の『道德教育論』はこれも収録している)。ちなみに、『教育と社会学』の最初の二編は、『教育学及び初等教育新辞典』の「教育」「教育学」の項として書かれたもので、前者では、有名な「方法的社會化」や教育と社会の相関性が論じられる。もしも、「方法的社會化」(訳書では「体系的社會化」) を、道德教育論講義へと関連づけるならば、「方法的 (méthodique)」とは、第二部「道德性の諸要素を子どもの内部に確立する方法」を意味することになる。したがって、「方法的社會化」とは道德教育論の方法によって道德性を確立された状態、規律をもって社会集団への愛着をもつようになった状態を示すことになる。

開講講演に続く第一講は「世俗的道德」と題され、フランス公教育制度にとっての最大の難敵であった宗教勢力との対決を背景にし、宗教的道德でもなく、といって啓蒙主義と革命時代の合理主義的な道德でもない、「準宗教的性格」(Durkheim 1925: 訳書 56) なものとしての道德、神ではなく人間を神聖なものとする道德が論じられている。¹⁰⁾

第二講から第八講までは、「第一部 道德性の諸要素」と題されて、道德性を構成する三つの要素について論じられる。第一が「規律の精神」、第二が「社会集団への愛着」、第三が「意志の自律性」であるが、規律の精神と社会集団への愛着との関係が論じられたのちに、それらを可能にする前提となる要素として、意志の自律性が論じられる。したがって、デュルケムが自らの社会学理論

との関係において、すなわち〈分析—構築〉において要求したものは、「規律の精神」と「社会集団への愛着」だということになる。

第九講から第十八講が「第二部 道德性の諸要素を子どもの内部に確立する方法」であり、「規律の精神」と「社会集団への愛着」が学校教育のどのような過程において、子どもに内面化されるかを論じている。

「ルソー論」の検討で述べたように、道德性の要素のうち「社会集団への愛着」は、ルソーの社会契約論との関連性が深いものである。個人の生命を保持する行為は道德的ではないが、自分を越えたものへの義務が道德的である（同上 122）。あたかも愛国主義を賞揚しているともとれるデュルケムの主張であるが、このことがいえるのは、自分を越えるものがルソーの「一般意志」としてある限りでなくてはならない。もしそうではないとすれば、絶対君主への盲従、全体主義への傾倒もまた道德的行為となってしまうだろう。

デュルケムの考える「社会集団への愛着」は、最終的に人類社会全体を視野に入れたものである。しかし、デュルケムは、楽観論者ではない。道德が世界主義と国家主義のどちらに貢献するものかについて、世界主義を次のように論じている。

かつての群小部族の統一の上に、国家が築かれ、次いで、これらの国家群はさらに併合されてより広大な社会有機体へと編入されていく。したがって、社会の道德的目的も、ますます普遍化されて、絶えず人種的、地理的特性を喪失していくといえる。[中略]このような不断の発展的な動きが、一定の限界をまって停止してしまうことはありえない。このようにして全人類的な目的は、それまでもっとも崇高なものとされてきた国家的目的よりも、さらに一段高い位置を占めることになり、最上権はこの全人類的目的にこそ帰せられるべきだ、ということになるのである。（同上 149-150）

しかし、他方では、国家に比べて、人類は、公正化された社会を持たないという点で劣っている。人類は、それ自体に固有の意識と、個性と、組織とを持つ社会的有機体ではない。[中略]どんなものであれ、そのような理想的世界国家は現実からあまりにも遊離しているがゆえに、今日では全く考慮に値しない。（同上 150）

こうして、市民道德はグローバル市民の道德へと簡単に移行するわけにはいかないことになる。デュルケムは、人類という抽象的なものではなく、「個々の具体的国家に人間理想の実現を求める」（同上 151）ことを述べ、侵略的な愛国主義ではなく「国家の内部を志向し社会内部の生活の改善を目指す」（同上）形態の愛国主義を理想とする。それぞれの国家が同程度の道德的段階に到達するならば、科学・芸術・産業という目的のもとに国家同士が結合することになるのである。

このような主張からも、近代市民社会としての完成に向けた道德教育という構想が改めて確認できる。この要素を子どもの内部に確立させるためのデュルケムの学校教育プログラムは、子どもの愛他主義に立脚した科学教育・芸術教育など、きわめて穏健な様相を呈している。

他方、道德性の第一の要素としての「規律の精神」についての論述は、逆に峻厳なものである。道德の考察から、規則に従うということをその特徴として抽出した後で、

規則の概念のなかには、規則性のほかに、さらにもう一つの概念が存在する。それは權威の概念

である。〔中略〕権威とは、われわれに優越するものとして認められる一切の道德力をわれわれの上に振るうところの支配力である。この支配力のあるがゆえに、われわれは権威の命ずる方向に、己れの行為を導くのである。〔中略〕すべて規則は命令するのであって、この強制力が、われわれに、自己の欲するがままをなす自由を持たぬことを感じさせるのである。(同上 82-83)

すなわち、道德生活の根底には、規則性の感覚の外に、道德的権威の感覚が存在するのである。しかもこれら二つの側面は相互に密接に関連しあっており、それらを包括する単一の、より複雑な概念によって統一される。すなわち、規律の概念がそれである。(同上 86)

このように、ルソー教育論からは導出されない「規律 (discipline)」がデュルケム道德教育論の中枢に登場してくる。このような概念は、デュルケムの場合、『自殺論』などで述べられる「アノミー」への対処として考えられていることは看過するべきではない。欲望の無規制状態であるアノミーが、近代市民社会の病理であることを考えるならば、デュルケムが、市民道德の中心に規律を置くことは、市民社会が市民個人により統御されるべきものだと考えていたことを意味している。

とはいえ、規律について熱弁をふるうデュルケムの口調は、説教師のそれを想起させる。規律を子どものうちに確立するために、(冒頭で紹介したコーザーの批判のとおり) まず教師が聖職者をモデルにせよと述べ(同上 265-6)、学校では罰を子どもに適用せよと述べ、罰の効用(ただし体罰は否定している)を滔々と語るに至っては、社会学者・教育学者でなくとも読者はこの書を投げ出したくなるのではないだろうか。規律を論じた箇所は、現代の読者にとってグロテスクと思えるような記述が続く。本書の訳者や『デュルケム道德教育論入門』の著者が期待しているように、現代の日本の道德教育の「混乱」に光明を与えてくれるようなものは何もないようにすら思われる。

4. 規律と生政治の介入

市民社会の構築の実践が、なぜこのようなものになるのか、社会の構成についてはルソーを受け継いだように見えて、なぜ反ルソー的なともいえる規律の概念に固執することになったのか。ルソーは「一般意志」というかたちで、市民社会のあり方を示した。そして、その市民社会を担うべき市民としてあるべきあり方が『エミール』で示されたはずではなかったのだろうか。デュルケムのルソー論、『エミール』論が未完のままだったというのは、「規律」の概念がルソーの思想と相いれなかったからだということは、道德性のもう一つの要素である「社会集団への愛着」がルソーからの発展としてみなせることからわかる。デュルケムが市民社会形成を論じるときに、ルソーに拠らない思想を導入したのは、アノミー概念との関係によるものなのか。

デュルケムの意図を明らかにすることは、本稿ではできないような精密なテキスト解説が必要になるだろう。ただ、そのような解説が納得のいく結論を生み出すかどうかは確かなことではない。本稿では、デュルケム教育学のテキストが生成される途上で、デュルケムが意識しないまま非ルソー的な力が加わり、規律概念へと導いたのではないかと考えることにしたい。直進するはず光が空間の重力的歪みによって曲がるが如く、そこにはある重力場が働いていたと考えるのである。

このような重力場を作ったものをテキスト内部に見出すことはできるのだろうか。テキストが一貫性をもち、無矛盾であるならば、恣意的に外部要因を求めなくてはならない。ところが、この

デュルケムのテキストはそうではない。テキストをテキスト自体に折り返すと、そのテキストの歪みが明らかになる。デュルケムのテキストは冒頭に掲げた「教育は時代に応じ、また国に応じて無限に変化した」がそれである。この引用は『教育と社会学』の論考のものではあるが、『道徳教育論』でも同様のことは（少しトーンを弱めて）再び述べられている。つまり、デュルケムの道徳教育の実践理論は、その時代の要請に添ったものでしかない、ということをデュルケム自身が述べている、ということになるだろう。自己立証的に述べられたこの言表を疑う理由は存在していない。自ら、時代の要請に従ったと述べる道徳教育論は、デュルケム自身にその自覚がなかったとしても、そのようなものとして理解しなくてはならない。

すると、最初はルソーに従いながら、ルソーを拒絶してルソーから逸脱していく道徳教育論の軌道を作り上げているものが、時代の要請なのであり、ルソーを拒絶させるに至った概念、非ルソー的概念である規律こそがその要請の正体だということになる。

こうして時代の要請は、デュルケムを通して、規律という概念に姿を現す。時代の要請をどのような言葉で表現するかについては、様々な見解がありうるであろう。筆者はこのような力を、フロイトのテキストにも見出し、「生政治の介入」と呼んだ（加藤 2010;2014）。「生政治（bio-politique）」とは、晩年のミシェル・フーコーが用いた概念である。

フーコーは、人間の身体に働きかける「生権力（bio-pouvoir）」のあり方に二つの理念型を見出した。

〔生権力の第一の極は、〕機械としての身体に中心を定めていた。身体の調教、身体の適性の増大、身体の力の強奪、身体の有用性と従順さとの並行的増強、効果的で経済的な管理システムへの身体の組み込み、こういったすべてを保証したのは、規律（discipline）を特徴づけている権力の手続き、すなわち人間の身体の解剖—政治学（anatomo-politique）であった。（Foucault 1976：訳書 176）

フーコーの用いる“discipline”とは、型にはめるための反復的な訓練であり、このような権力が「規律型権力」と呼ばれる。¹¹⁾ 権力の行使が「生政治」であり、テキストに生政治の痕跡が見られる場合に「生政治の介入」と呼ぶ。この引用を見ると、フーコーがデュルケムの『道徳教育論』をもとに概念を生成したのではないかと錯覚されるくらいに、あからさまな形で生政治の介入の痕跡を示している。

おわりに

デュルケムの『道徳教育論』に生政治の介入の痕跡が見られるということが、市民社会の形成と市民教育に対してどのような意味をもつのか、ということを考察するのはかなり広汎で深甚な問題を含む難しい作業になる。

デュルケムの考える市民像が、生政治に介入された市民であるという結論は、多くの研究者の直観が間違っていなかった（つまり、『道徳教育論』が忌むべき著作である）ということを再び証明することになる。また、これに従って、グローバルシティズンシップを構想することも有益ではないということになる。他方で、デュルケムの考えた市民社会の構成的な側面において、生政治の介入は、それによって作られたはずの社会そのものが生政治の産物であるということの意味するだ

ろう。

しかし、別の論考で示したように、かなり近い時期のフロイトのテキストには第二の極の生政治の介入が見られた。この間の移行はどのように説明できるのだろうか。デュルケムにおいても、自己聖化論と道德教育論では、生政治の介入が異なっているようにも思われる。今後、ルソーを含め、テキストに働く生政治の力学の交叉や錯綜を明らかにすることが必要になるが、本稿がなしえたのは、デュルケム『道德教育論』によって、デュルケムの教育学と社会学の関係（〈分析—構築〉）を明らかにしたこと、そしてその相のもとで、ルソーと規律の思想との対比によって、デュルケムのテキストに介入した生政治を抽出したことであった。

註

- 1) もちろん論理的には、デュルケムのこのような主張を誤りとして斥け、道德教育論の主張自体の普遍性を採用するというやり方がないでもないが、デュルケムのテキストに正しい部分と誤りの部分を早速作り出すよりは、とりあえずはテキスト内部に矛盾がないものとして読むやりの方が、テキストの矛盾がもしあるとしてもそれをより深い次元で見出せる可能性があるのではないだろうか。
- 2) のちに述べるように、ボルドー大学とパリ大学ソルボンヌ校における教育科学講座での講義であり、年によって内容に変化があったわけではない、とされている。
- 3) デュルケムの場合、著作といっても『社会分業論』をはじめとして、テキストとして公刊されたもの、生前に公刊された論文をデュルケムの没後に編集して論文集としたもの、講義ノートに基づく講義録という形態が存在しており、本来であれば、原典集 (*Textes*, Edition de Minuit) に拠る扱いが必要であるが、本稿は入手しやすさの点で簡易的な扱いをしていることをお断りしておきたい。この点に関しては、フィュー (Filloux 1994) を参照。
- 4) 『道德教育論』の日本での翻訳は、麻生誠・山村健訳で1964年に明治図書の教育学思想の叢書（世界教育学選集）から上下巻で出版されている。また、麻生他による『デュルケム道德教育入門』は1978年に有斐閣新書として出版されていて、こちらは新書の性格上、大学での講義（教育学部や教職課程での講義）の補助テキストであると考えられる。このように、日本における『道德教育論』の出版状況には、あくまで教育学の文脈ではあるが、一定程度の需要と受容を見て取ることができる。2010年に講談社学術文庫として、明治図書版が一卷本として復刊されたのは、訳者の一人麻生誠が「あとがき」で述べているとおり、日本の学校教育における道德をめぐる極端な対立を背景としている。麻生は明記していないが、当然、道德の教科化をめぐる動きもあると思われる。
- 5) 註(3)同様、原典集 (*Textes*) には拠っていない。また、論文集であるため、「モンテスキュー論」と「ルソー論」は、各個の論文として文献表記すべきであるが、文献リストが煩瑣なものとならないよう、一個のまとまりとして表記することとした。
- 6) ここでの講義録は、フォコンネーによれば、デュルケムが講義のために用意した講義原稿とされている (Fauconnet 1922: 訳書9)。
- 7) 講義録（受講生がとったノート）が、一般的に、第一級のものとみなされないわけではもちろんない。ソーシャルについて、あるいはG・H・ミードについて考えてみればよい。
- 8) したがって、デュルケム『道德教育論』の教育社会学者による評価には、道德教育を論じた数少ない社会学者の文献に対する職業的なバイアスが加わっていることも指摘しなくてはならない。
- 9) 註(5)参照。
- 10) ドレフュス裁判に見られるように、デュルケムは政治活動も精力的に行っていたことを考えると、この時期だからといって、宗教勢力と直接対決しないよう配慮したことは考えにくい。
- 11) フーコーにおいて「規律」という用語は、「生権力」という用語に先立って用いられた (Foucault 1975)。

文献

- 麻生誠・原田彰・宮島喬, 1978, デュルケム道德教育論, 有斐閣 (有斐閣新書).
- Durkheim, Émile, 1893, *De la division du travail social: Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Felix Alcan. (= 1989, 井伊玄太郎訳, 社会分業論 上・下, 講談社学術文庫.)
- , 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Felix Alcan. (= 1978, 宮島喬訳, 社会学的方法の規準, 岩波文庫.)
- , 1897, *Le suicide: Étude de sociologie*, Felix Alcan. (= 1985, 宮島喬訳, 自殺論, 中公文庫.)
- , 1922, *Éducation et sociologie*, Felix Alcan. (= 1976, 佐々木交賢訳, 教育と社会学, 誠信書房.)
- , 1925, *L'Éducation Morale*, Felix Alcan. (= 1964 → 2010, 麻生誠・山村健訳, 道德教育論, 講談社学術文庫.)
- , 1938, *L'Évolution pédagogique en France*, Felix Alcan. (= 1981, 小関藤一郎訳, フランス教育思想史, 行路社.)
- , 1953, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, A. Cuvillier ed., Felix Alcan. (= 1975, 小関藤一郎・川喜多喬訳, モンテスキューとルソー—社会学の先駆者たち, 法政大学出版局.)
- Filloux, Jean-Claude, 1994, *Durkheim et l'éducation*, Presses Universitaires de France. (= 2001, 古川敦訳, デュルケムの教育論, 行路社.)
- Fauconnet, Paul, 1922, "Introduction", in Durkheim, É., *L'Éducation Morale*, Felix Alcan. (= 1964 → 2010, 麻生・山村訳, 道德教育論, 講談社学術文庫, 所収, 1-44 頁.)
- Fauconnet, Paul, 1925, "Introduction", in Durkheim, É., *Éducation et sociologie*, Felix Alcan. (= 1976, 佐々木交賢訳, 教育と社会学, 誠信書房, 所収, 1-44 頁.)
- Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard. (= 田村俣訳, 監獄の誕生—監視と処罰, 新潮社, 1977 年.)
- , 1976, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, Gallimard. (= 渡辺守章訳, 性の歴史 I 知への意志, 新潮社, 1986 年.)
- Hardt, M. & Negri, A., 2004, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press. (= 2005, 幾島幸子訳, マルチチュード 上・下, NHK 出版.)
- Karabel, Jerome and A. H. Halsey, 1977, "Educational research: A Review and an interpretation", in Jerome Karabel and A. H. Halsey eds., *Power and Ideology in Education*, Oxford University Press. (= 1980, 天野・潮木訳, 教育社会学のパラダイム展開, 潮木守一・天野郁夫・藤田英典訳, 教育と社会変動 教育社会学のパラダイム展開 上, 東京大学出版会, 所収, 1-95 頁.)
- 加藤隆雄, 2010, フロイトのテキストにおける生-政治の介入—「性欲論三篇」におけるヘゲモニー的リビドー体制—, アカデミア 自然科学・保健体育編第 15 号, 南山大学, 17-28 頁.
- 加藤隆雄, 2014, 生政治の〈介入〉とはいかなる事態か—フォーコー『知の考古学』における権力作用の研究—, アカデミア 人文・自然科学編・第 7 号, 南山大学, 1-14 頁.
- 小関藤一郎, 1975, 解説, モンテスキューとルソー—社会学の先駆者たち, 法政大学出版局, 所収, 293-303 頁.
- Melucci, A., 1986, *Nomads of the Present*. Radius. (= 1997, 山之内靖訳, 現代に生きる遊牧民 新しい公共性の創出に向けて, 岩波書店.)
- 宮島喬, 1978a, デュルケムの生涯と思想, 麻生他, デュルケム道德教育論, 有斐閣 (有斐閣新書), 所収, 1-43 頁.
- 宮島喬, 1978b, デュルケム道德理論と現代, 麻生他, デュルケム道德教育論, 有斐閣 (有斐閣新書), 所収, 177-202 頁.
- Parsons, Talcott, 1937, *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, McGraw-Hill. (= 1979-1989, 稲上毅・厚東洋輔訳, 社会的行為の構造 1-5, 木鐸社.)
- Robertson, Roland, 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage. (= 1997, 阿部美哉訳, グローバリゼーション 地球文化の社会理論, 東京大学出版会.)
- Sassen, Saskia, 1996, *Losing Control?: Sovereignty in an Age of Globalization*, Columbia University Press. (= 1999, 伊豫谷登士翁訳, グローバリゼーションの時代 国家主権のゆくえ, 平凡社.)
- Tomlinson John, 1991, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*, John Hopkins University Press. (= 1997, 片岡信訳,

文化帝国主義, 青土社.)

Urry, John, 2000, *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*, Routledge. (= 2006, 吉原直樹監訳, 社会を越える社会学 移動・環境・シチズンシップ, 法政大学出版局.)

Walford, Geoffrey and W. S. F. Pickering eds., 2003, *Durkheim and Modern Education*, (= 2003, 黒崎勲・清田夏代訳, デュルケムと現代教育, 同時代社.)

Wallerstein, Immanuel, 1983, *Historical Capitalism*, Verso. (= 1985, 川北稔訳, 史的システムとしての資本主義, 岩波書店.)

柳田國男, 1934, 民間伝承論. (→ 1990, 柳田國男全集 28, 筑摩書房 (ちくま文庫), 所収, 245-506 頁.)

本研究は, 「2015 年度南山大学パツヘ研究奨励金 I-A-2」の助成を受けている。また, 科学研究費 (基盤研究 (B) 課題番号 23330241 「教職の政治性と教員の脱政治化に関する総合的研究」平成 23 年度～27 年度) の助成を受けている。